

日本における神道理論の形成

広 神 清

目 次

序 章	1
第一章 神道以前	2
第二章 古神道	3
第三章 中世神道	5
第一節 本地垂迹説	5
第二節 本地垂迹説に基づく神道論	7
(一) 山王神道	8
(二) 両部神道	9
第三節 反本地垂迹説に基づく神道論	10
(一) 度会神道	10
(二) 吉田神道	13
終 章 根葉花実論	15
注	16

序 章

日本思想の中核をなすものが神道思想であるとの論は、今日一般に承認されていると言つてよい。しかし、そうは言えても、これは、日本思想が神道一色に染めぬかれていることを意味しないのである。また、日本思想の中核とされる神道思想がまったく純粋に日本の要素によつてのみ形成されていることを意味しないのである。

ここで「純粋に日本的」とは、産物にたとえれば「日本原産」というほどの意味であり、日本の風土に生い育つたものを指すのである。神道思想を形成する要素が純粋に日本的な性格をもつものに限られないということは、神道思想の内実が日本土着の思想のみでなく、外国産の渡来思想をも含むということを意味する。

この外来思想は、東アジア世界における思想伝播の波が日本列島へもたらしたものであり、漢訳仏典による仏教、儒家思想と道家思想を主要な内容とする中国思想であった。

これらの外来思想を受容した日本人は、みずから培養した土着の

思想と外来の思想とを混淆し習合して、神道思想を形成していくのである。

本論文では、主として仏教思想が神道理論の形成に果たした役割に焦点をしばって考察を進めていくこととする。

第一章 神道以前

外来の思想のなかでも特に仏教の与えた思想的衝撃は強大であったと考えられる。したがって、神道成立の歴史を考察するに当たって、その時代区分を問題にするとき、仏教渡来以前と以後とを区別しておくことが必要となる。これを言い換えれば、日本人は渡来した仏教と出会うことによって初めて自己の「神道」を自覚させられたのであり、仏教伝来以前においては未だ「神道」は存立していなかったと言えるのである。この時期の神道は、それゆえ、厳密には「神道」とは言えないのであり、自然界の日月星辰・山川草木・動物などに宿る靈異をカミとして崇拜し、人間やその靈魂をやはりカミとして尊信し、これを祭る行事を共同にするという祭祀儀礼の共同を意味していた。共通のカミを崇拜・尊信の対象とする共同体の共同の行事としての祭祀があるのみで、神観等に関する理論や教理の自覚はなかったというのが、神道以前と呼ぶこの時期の実態であった。

近年、考古学者の手により日本各地の遺跡・遺構等の発掘が盛んに行われるようになり、そこで得られた考古資料が、この時期の状況に関する新たな情報と知見を提供しつつある。従来の情報と新規のそれとを統合した考古学的知見に基づいて佐野大和が提示した神

道史の時代区分（『呪術世界と考古学』第四章第四節（第六節）を以下に紹介する。

この時代区分は、祭祀儀礼の共同を主たる内容とする行事中心の、教理体系の整備されていない「神道以前」の原初的段階から、渡来の仏教に触発されてみずから自覚し、それを「古神道」に形成して行くまでの過程を、発見された考古資料に依拠して区分したものである。

第一期 B.C.300年からB.C.200年ころまで

（主として縄文時代）

死者の埋葬形式は屈葬をとる。環状石籬、組石等の石造遺構が遺存する。

第二期 A.D.200年から300年ころまで

（主として弥生時代）

水田（水稻）耕作が始まり、金属器が導入される。それに伴って農耕儀礼が執行され、その儀礼の司祭者が出現し、これが農耕技術の指導者ともなった。

第三期 四世紀から五世紀まで

（古墳時代前・中期）

大司祭者が首長として共同体を統領するようになり、その墳墓が山丘上に造営される。また、死者を横穴式石室に埋葬することも行われた。山丘上の墓は死者の靈魂の還帰すべき場所と考えられていたようであり、石室に遺存する鏡鑑・玉・刀剣・農工具等の副葬品は一種の呪具

と推定される。これらは、被葬者が生前その身につけていて威力あるものと見なされ、その死後に余人は手に触れ得ぬものと意識されていた、との解釈もある。いずれにせよ、この時期は、神道的習俗の徐々に形成されつつある時期である。

第四期 五世紀から六世紀まで

(古墳時代中・後期)

この時期になると、死者埋葬の施設としての石室空間が、死者のための死後世界として確保されていることが考えられ、黄泉国の觀念が形成されつつあったと見られる。鏡・玉・剣がより一層重視されるようになった。

以上の諸時期に亘って、神道的習俗が祭祀や死者儀礼を共同に執行することの中で徐々に形成されつつあったが、そこへ遅くとも六世紀中葉までには仏教が伝来して、神道史に一時期を副する第五期が訪れるのである。

第五期 六世紀から七世紀まで

(仏教渡来以後)

この時期に至って、日本人は、仏教と接触したことをきっかけに、それまでのような祭祀儀礼の共同を主軸とする神道の習俗の段階を脱して、その習俗の意識の固定化をはかり、神道の宗教化とも言える方向をめざしたのである。今日に伝えられる記紀所載の古伝承も、この時期を

中心に体系を整え組織化されたと見られる。

第二章 古神道

前の第一章で述べた時代区分のうちの第五期に至ってようやく神道の宗教化の方向が明らかとなった。これが主として外来の仏教の触発によるものであることは前述の通りであるが、この段階の神道を「古神道」と呼ぶことにする。そうすると、第一期から第四期までの時期は、古神道の形成過程の諸段階を示していることになる。

古神道の呼称としては、「原始神道」「固有神道」「純神道」などが従来からあって、それぞれにその由来が考えられていた。神道の原始・本来の姿を「原始神道」と言い、日本の固有な伝統に根ざすという意味で「固有神道」の名称があり、それと関連して、外国渡来の思想や宗教の影響ないし混淆の無い純国産種という性格を強調するために「純神道」と呼ぶというわけである。

しかし、すでに、古神道の形成過程を見ても明らかのように、他地域の異文化からの影響を排除した日本独自の文化的伝統というようなものは、単なる觀念の産物としてはあり得ても、歴史に照らして見るとき、それは存立し得ない。およそ文化事象については、特定地域に固有でそれ自体として独立なものはあり得ず、他地域の異文化との交流と交配の中で形成されてくるのであるから、純粹種ではなくて雜種こそが文化の本来の相なのである。その意味で、古神道を純神道あるいは固有神道と称することは避けなければならない。

「古神道」を英訳して“old Kami cult.”としたのは、イギリス人

W. G. Astonである。彼はその著“SHINTO” (1905, London) において、日本の古神道にいう「神 (カミ)」をそのままローマ字で Kami と表記し、God という英語に置き換えることをしなかった。日本神道における神観念とキリスト教の神観念との相違を Aston は理解していたので、彼にとつて日本の神は Kami と呼ぶより他はないものであったのであろう。ただし、古神道の宗教学的な位置づけとなると、Aston は当時流行の進化論に依拠して、一神教であるキリスト教を宗教の最高度に進化した段階と見なし、古神道は多神教であるゆえに進化の程度の低い宗教であるとしている。この観点は、今日の文化対主義の見方とはあい容れないものであるが、Kami と God とを区別した点については、Aston の見方は妥当であったと言わなければならない。

さて、この時期の神と仏との関係はどのようなものであったのか。

『日本書紀』(巻第二) が用明天皇 (在位五八五―五八七) の神仏に対する態度として伝える「天皇、仏法 (ほとけのみ) のり」を信 (う) けたまひ神道 (かみのみち) を尊びたまふ」(天皇信仏法尊神道) という記事が、この時期の神仏関係の基本的性格を示していると言つてよい。

ここに言われる「神道」はもちろん古神道のことであり、後の時代の神道を言うのではなく、天神地祇のことである。用明天皇の宗教的態度においては、仏教信仰と神祇崇拜とがいずれか一方に偏ることなく平衡を保って両立していたのである。

同様な例は、同じく『日本書紀』(巻第二九) に天武天皇 (在位六七―六八六) 五年の詔として、「是の夏に、大きに旱 (ひでり)

す。使を四方に遣して、幣帛を捧げて、諸の神祇 (かみがみ) に祈らしむ。亦諸の僧尼 (ほふしあま) を請 (ま) せて、三宝に祈らしむ」(是夏、大旱。遣使四方、以捧幣帛、祈諸神祇。亦請諸僧尼、祈于三宝) と載せてある。旱天に神祇と仏の両方に対して雨乞いの祈願を行なったというのである。

また、神亀二年 (七二五) 七月に発せられた聖武天皇 (在位七二四―七四九) の詔には、「冤を除き祥を祈ることは、必ず幽冥に憑り、神を敬ひ仏を尊ぶことは、清浄を先と為す」(除冤祈祥、必憑幽冥、敬神尊仏、清浄為先) とあつて(『続日本紀』巻九)、ここでも神への畏敬 (敬神) と仏への尊信 (尊仏) とが一对のものとされている。このような事実について、家永三郎は、「当時の人々において神仏両者に対する信仰は共通の宗教的行動の内に統一されてゐたのであつて、信仰の対象としての神と仏との間に直接何等の関係をも設ける必要を感じてゐないのであつた」と説明している(『飛鳥聖代時代の神仏関係』『上代仏教思想史研究 (新訂版)』所収)。

それではなぜ当時の人々が「神と仏との間に直接何等の関係をも設ける必要を感じてゐな (かつた)」のであろうか。

この問題に答えるには、日本に伝えられた仏教が当時の日本人にどのようなものとして受容されたかをみればよいのである。

仏教渡来 of 年次については記録によつてまちまちである(五二―五三八、その他) が、六世紀なかばまでには仏教は複數回に亘つて主として百濟国から伝えられていたとすることができよう(中井真孝「仏教伝来と国際関係」『日本古代仏教制度史の研究』所収)。

『日本書紀』(巻第一九) 欽明天皇 (在位五三九―五七一) 一三

年条には、渡来の仏を「蕃神」と記し、『元興寺縁起』には「他国神」と載せ、いずれも「あだしくにのかみ」と読ませている。また、

『日本書紀』（巻第二〇）敏達天皇（在位五七二～五八五）一四年条では「仏神」を「ほとけ」と読んでいる。いずれの場合も、仏は仏としてでなく神として受け容れられたのであった。外国の神は「ほとけ」という名で呼ばれる神であった。すなわち仏は神の一変種でしかなかった。「蕃神」「他国神」を迎え入れる側が「国神（くにつかみ）」であるが、それまで国神を崇拝してきた当時の人々にとっては、新来の仏はもともと神の一種と見なすべきものであるから、他国神と国神との間に特に区別を立てる必要を認めなかったのである。

もちろんこれは崇仏の立場からみた場合であるが、排仏論の依り所も、人々の蕃神礼拝がひきおこすであろう「国神の怒（り）」を恐れるところにあつたのであり、神とは元来異質な宗教的信仰の対象である仏を、そのことを理由に排除しようとしていたわけではなかった。排仏意識の内容は、神と基本的に異質な信仰対象としての仏を排除するものでなく、あくまで「国神」対「外国神」という神同士の間に生じる嫉妬や怒りを回避しようとするものであった。

要するに、この時期の神仏関係の特色は、神と仏との対立ではなくて並立にあつたのであり、神と仏は衝突することなく併存すること、この時期における神仏両者の係わりかたの基調であつた。

第三章 中世神道

第一節 本地垂迹説

外来の仏教信仰と土着の神祇崇拜との間に保たれていた並立・併存の関係は、時代の推移の中で変化をみせるようになり、奈良時代の後半に至ると、両者の関係は神仏同体思想で説明されるようになる（村山修一『本地垂迹』第四章）。たとえば、天照大神（神）と大日如来（仏）とはその呼称こそ異なるが元来同体であるとするのである。

この神仏同体観の基礎の上に、本地垂迹説が教理的体系を整えて説かれるようになるのは、平安時代中期（藤原時代）のこととされている（辻善之助「本地垂迹説の起源について」『日本仏教史之研究』所収）。

本地垂迹説の前提としての神仏同体観と密接につながるのが「神仏習合」である。神仏を同体視する見方と神仏を習合させる考え方に立脚して、本地垂迹説は説かれるのである。

神仏習合とはどのような事態を指すのであろうか。

在来の神（国神）に対して渡来した仏を外国の神（蕃神）と受け取り、両者を併行・並立の場において見ている限りでは、両者の区別だて或いは両者の関係づけは特に問題とならなかった。しかし、両者を結合の関係の中で見ていく場合には、新たな問題が生じてくる。それが神仏習合である。

仏教信仰と神祇崇拜とが、教理や実践の形態をそれぞれ異にするにもかかわらず、両者の接触をきっかけとして、相互に密接な重層

的結合関係に入るとき、そこに神仏習合が成立する。文字そのものの意味からみれば、「習合」の「習」は「積」と同義であるから、「神仏習合」とは、「神と仏とを積み重ねる・重ね合わせる事」である。したがって、神仏習合の考え方と神仏同体観とは密接につながっている。

本地垂迹説によれば、神仏関係は、本地の諸仏・諸菩薩が衆生済度（救済）のために仮りの姿をとって現われ（権現、権化）て諸神となった、それゆえに諸神は諸仏・諸菩薩の垂迹である、と説明される。つまり、インドの諸仏・諸菩薩が、迷える衆生を救うべく日本へ渡来し、日本の諸神祇となつて各地の神社に祭られているというのである。

このような考え方は、後に（山王神道の項で）見るように、日本の神々の位置づけにあつて仏教教理を用いるものであるが、本地垂迹の考え方は、仏教を受容した日本人の創作ではなくて、本来その原型は仏教そのものの中にあつたのである。すでに『法華經』（如来寿命品）には、「如来は諸の衆生の、小法を樂（ねが）える徳薄く垢（く）重き者を見ては、この人のために、われは少（わか）くして出家して阿耨多羅三藐三菩提を得たりと説くなり。然るに、われは実に成仏してより已来、久遠なること斯くの如し。但、方便をもつて衆生を教化して、仏道に入らしめんがためにのみ、かくの如き説を作すなり。（中略）如来の演ぶる所の經典は、皆衆生を度脱（すくわ）んがためなり。或いは己が身を説き、或いは他の身を説き、或いは己が身を示し、或いは他の身を示し、或いは己が事を示し、或いは他の事を示せども、諸の言説する所は、皆實にして虚

しからざるなり」（如来見諸衆生。樂於小法。徳薄垢重者。為是人説。我少出家。得阿耨多羅三藐三菩提。然我実成仏已来。久遠若斯。但以方便。教化衆生。令入仏道。作如是説。（中略）如来所演經典。皆為度脱衆生。或説己身。或説他身。或示己身。或示他身。或示己事。或示他事。諸所言説。皆實不虛）と説かれていた（岩波文庫『法華經』下）。久しい以前にこの上なく完全な悟りを得た理想的な仏陀（久遠実成の法身としての仏陀Ⅱ本地）が、この世の迷える衆生を誘導し教化して仏道に帰入させ得度させるために、歴史上に現実的な釈迦として応現し（始成正覺の応身としての仏陀Ⅱ垂迹）、さまざまな引例や譬喩や經典を用いて説法しているという仏教のこの教説が、日本における神仏関係に適用されて、仏は衆生済度のために諸所に迹を垂れて神となつたのであり、日本の諸神祇は、その本源（本地）をたずねてみればみな諸仏・諸菩薩に当たり、仏も神を帰する所は一つであるという説明がなされるようになったのである。

また、このような神仏関係は、「和光同塵」として説かれることもあつた。和光同塵という言葉は、『老子』にすでに見られた。その第四章に「道は沖（むな）しきも之を用ふれば盈ちざる或（あ）らむや。淵として万物の宗に似たり。その鋭を挫き、その忿を解き、その光を和げて、その塵に同ず」（道沖而用之、或不盈、淵兮似万物之宗、挫其鋭、解其忿、和其光、同其塵）とあり、第五十六章にも「その兌を塞ぎ、その門を閉ぢ、その鋭を挫き、その忿を解き、その光を和げて、その塵に同ず、是を玄同といふ」（塞其兌、閉其門、挫其鋭、解其忿、和其光、同其塵、是謂玄同）とあつた（岩波文庫

『老子』。

さらに、天台智顗（五三八―五九七）の『摩訶止観』（巻第六の下）にも、「和光同塵は結縁の始め、八相成道はもってその終りを論ず。または名づけて化となす、または名づけて応となす」（岩波文庫『摩訶止観』下）とある。

この「和光同塵」は、『老子』の場合は、宇宙の究極の原理である道（或いは玄同）が現実の場面においてはその抽象性を離れて具体的存在に密着していることを言うように、『摩訶止観』の場合も、釈迦は迷える衆生（塵）を救済せんがためこれに同和してさまざまの利益をもたらす仏の応現した姿であると説いている。

本地垂迹説の形成の由来は以上の通りであるが、前述したように、古くから伝統的な祭祀と慣行的な儀礼を中心として伝承されてきただけで、特定の教理も經典も持たなかった古神道は、ここに至り初めて、首尾一貫した教理としての本地垂迹説をもつてみずからを装備し、整頓された經典に依拠して自立する必要に迫られ、ようやくそれを充たすことができるようになった。このようにして、理論的神道としての中世神道が成立するのである。

第二節 本地垂迹説に基づく神道論

先に第一節の始めにも述べたように、本地垂迹説がその教理的体系を整えるのは平安時代中期のことである。鎌倉時代に入ると、仏教界ではいわゆる鎌倉新仏教が隆盛となって、その教理のゆえに神祇不拝を唱える仏教徒が目立ってくる。その典型的な例が浄土教徒の場合である。浄土教では、阿弥陀仏に信心を集中し南無阿弥陀仏

の念仏を専修することにより、阿弥陀仏に導かれて西方極楽浄土に救いとられると説く。救われるためには阿弥陀仏が唯一の信仰対象である（弥陀一仏への帰依）から、神祇は信仰の対象としなくてもよい（神祇不拝）ということになる。

この神祇不拝の立場を批判したのが、それまでの仏教の伝統を保守するいわゆる旧仏教側の論理である。奈良の興福寺の僧貞慶（一一五五―一二一三）は、専修念仏の宗義の糾改を朝廷に請う上奏文「興福寺奏状」の中で、専修念仏の教理を次のように批判する。「念仏の輩、永く神明に別る、権化実類を論ぜず、宗廟大社を憚らず。もし神明を恃めば、必ず魔界に墮つと云云。実類の鬼神においては、置いて論ぜず。権化の垂迹に至っては、既に是れ大聖なり、上代の高僧皆以て帰敬す」（念仏之輩永別神明、不論権化実類、不憚宗廟大社。若恃神明必墮魔界云々。於実類鬼神者置而不論。至権化垂迹者既是大聖也、上代高僧皆以帰敬）（日本思想大系一五『鎌倉旧仏教』）。

ここに見られるように、貞慶の専修念仏批判の理論的根拠は本地垂迹説である。専修念仏の教徒が、日本の神々を礼拝せず、もしこれらを礼拝すれば地獄に墮ちると説くのは、念仏教義の過失であると言う。なぜならば、日本の神々は仏・菩薩の権化であり垂迹であるからである。この過失を貞慶は「靈神に背く失」と言うが、日本の神々が靈神として尊崇すべき存在であることの根拠は、神々が神々であることに置かれているのではなく、それがまさしく仏・菩薩の垂迹であることに求められるのである。

日本の神々をないがしろにする新仏教に対抗して、神々の尊貴で

ある所以を、それらが仏・菩薩の応現・垂迹である点に求める旧仏教の側からの神々の位置づけの主張が、いわゆる仏家神道である。仏家神道の代表は以下の二派である。

(一) 山王神道

旧仏教側から提唱された神道論のうち、天台宗系統のそれが山王神道である。この派の論書としては、鎌倉時代後期に編集された『耀天記』が代表的作品であり、中でもその第三章「山王事」（『統群書類従』第二輯下、『神道思想集』日本の思想一四）が注目される。

そこには、まず「神ト申ス真実ハ、山王ノ御事也」とある。このことをわきまえずに、世の中の人々が単純に「日本国ハ神国トナリケレバ」などと思ひならわすのは、釈迦の本意を知らないためである。よくよく思案すれば、釈迦が「我ハ日本国ノ中ニ日吉山王ト神ニ現ジテ。衆世（生）ノ現世後生ヲモタスケ。又ハ円宗ノ仏法ト云最上ノ大教ヲモボラムト思ニ。（中略）我彼国ニ光ヲ和。神ト現ジテ衆生ヲ利益セン」となされたことが理解されるという。釈迦がはるばる印度から日本国へ渡来されたのは、日本国の衆生の現世と後生の安楽を保障して救済し、また、天台宗の仏教をひろめんがためであり、現に比叡山の麓に垂迹して山王権現として祭られているという。それゆえに、釈迦の垂迹を祭神とする「山王（権現）」ハ日本無雙ノ靈社。天下第一ノ名神。諸社ノ中ニハ根本。万社ノ間ニハ起因ナリ」といわれるのである。

また、「山王事」には、「山」と「王」とのそれぞれの文字について、「山トハタザマニ現当ニ世ヲ兼ネテ生ヲ利スル詞」であるとし、

「王トハヨコザマニ彼此万邦ヲスベテ。物ニ益スル儀ナリ」と記し、「山王」の二字に特別な含意のあることを示唆しているように解されるが、これと関連して、以下の二つの文献の記述が参考となるであろう。一つは『金剛秘密山王伝授大事』の「金剛秘密山王口伝」（『天台宗全書』第二二巻）に、「此ノ山王トハ堅ノ三点二横ノ一点ヲ加ヘ。横ノ三点二堅ノ一点ヲ加フル也。是ノ故ニ山王トハ不縦不横一三三千内証ノ法体也。此三千縦横ノ相親ガ。歴歴トシテ法界円満セリ。是レ一心三観也」とあることである。漢字「山」「王」の二文字が、その字画から「一念三千」「一心三観」という天台教学の表徴をなすと見るのである。もう一つは『元亨釈書』（巻第一二）の「釈行円」の条に、「（山王）明神曰ク。我が名ハ山王。（中略）三諦即一ヲ表スル也。山ノ字。堅ノ三画ハ空假中也。横ノ一画ハ是レ即チ一也。王ノ字。横ノ三画ハ三諦也。堅ノ一画又一也。二字三画ニシテ一貫ノ象有リ。（中略）一心三観。一念三千、亦復是クノ如シ」（『新訂増補国史大系』第三一巻）とあることである。これも前者にいう「一念三千」「一心三観」と同様に天台教学の「三諦即一の理を「山」「王」の二字が含意しているというものである。

これら両者の場合は、「山」「王」という漢字の字画からの連想であり、語呂合わせにも似た牽強附会に等しいものと見られるが、或いは『耀天記』「山王事」の記述から示唆を得ている面もあろうかと推察される。いずれにせよ、山王権現の神名を天台教学の三諦即一の表徴と見なすというような、天台教学の領域には本来あり得ぬ解釈を立てて見せるところに、「山王事」の述作者の教養と思想的立場を読み取ることができるであろう。

要するに、山王神道は、天台宗系統の教理に明るい比叡山延暦寺の学僧の手によって編まれた神道論であり、第一に、本地垂迹説を採用して、日吉明神（山王権現）を本邦至高の神と見なしていること、第二に、当時の神国思想に対して、これを「釈迦如来ノ御本意ヲ知ラザル」ものとたしなめ、反省を促していること、この二点がその特色である。

(二) 両部神道

天台系の山王神道の他に、旧仏教側において提唱された仏家神道として両部神道がある。両部神道の代表的論書は『麗氣記』（『統群書類従』第三輯上、『中世神道論』日本思想大系一九）である。これは、空海の作に仮託されてきたが、実際は、鎌倉時代後期に真言系の僧侶の手により成立したものだといわれる。

この系統の神道論は、真言密教の金剛界・胎藏界の両部（両界）曼荼羅を、日本の神祇に配当して説明する。すなわち、『麗氣記』の「天地麗氣記」は、「伊弉諾尊ハ金剛界。俗躰、男形ニシテ、馬鳴菩薩ノ如ク、白馬ニ乗テ、手ニ斤（はかり）ヲ持チテ、一切衆生ノ善惡ヲ、之ヲ量リタマフ。伊弉冊尊ハ胎藏界。俗躰、女形ナリ。但シ阿梨樹王ノ如シ。荷葉ニ乗ジテ説法、利生ス」と述べ、この諸冊二尊が「幽契ヲ為シテ一女三男ヲ所産ス。一女トハ天照皇太神」であると言う。

さらに、『麗氣記』の「天照皇大神宮鎮座次第」は、「天照皇大神ハ。（中略）本鉢盧舎那ニシテ。久遠ニ正覺ヲ成ゼリ。衆生ヲ度センガ為ノ故ニ。大明神ト示現ス。（中略）大八州大日本伊勢度会郡

宇治郷五十鈴河ノ上ニ御鎮座マシマス。（中略）密号ハ。遍照金剛。神体ハ八咫鏡ニ座ス」と述べ、また、同書「五什鈴河山田原豊受皇太神鎮座次第」は、「豊受皇大神ハ。（中略）常住三世淨妙法身大毘盧遮那仏ニシテ。亦法性自覺尊トモ名ヅケ。亦熾盛大日輪トモ名ヅクル也。金剛ハ号ナリ。遍照金剛。神号ハ。天御中主尊ナリ」と記し、本地垂迹説に基づいて、伊勢両宮の神々の本地を明かすとともに、その垂迹の由来が衆生済度にあることを説く。

また、本地を同じくする（盧舎那または大毘盧遮那仏、すなわち、大日如来）伊勢の二神は、同書「二所大神宮麗氣記」が明記するように、「内外両宮ノ太神ハ等シク一所ナリ。無ニシテ無別ナリ」ということになるはずであるが、内外両宮・金胎両部の不二無別なる所以を、「外相ハ二宮ニ分カルレドモ。（中略）実仁波（まことに）は「不生ノ一義也」と述べて、真言密教の「阿字本不生」（阿字は万有を一つに包摂する）の教理に則って示している。

この両宮・両部不二の論は、これまでにもしばしば引用した『麗氣記』の成立とはほぼ同じ時期（鎌倉時代後期）に、やはり真言系の僧侶によって著わされたものと考えられる両部神道の論書『中臣祓訓解』（『中世神道論』日本思想大系一九）に、「日輪ハ則チ天照皇大神、月輪ハ則チ豊受皇大神。両部不二ナリ」という形をとって表われ、また、度会神道（伊勢神道）の「五部書」中の一書「御鎮座伝記」（『新訂増補国史大系』第七巻）には、「日天ハ則チ東南二座ス。月天ハ則チ西北方二座シ給フ。凡ソ伊勢二所両宮ハ日月ノ表ハルル所ニシテ。諸神星位（かたえのかみははしをつかさとる）」というふうに表示されている。

ただし、『麗氣記』の「五什鈴河山田原豊受皇太神鎮座次第」が、「両宮両部ハ不二ナリ」の後を、「是レ両部ハ元祖ニシテ。仏法ノ本源也」と結ぶのに反して、『御鎮座伝記』は、「故に両宮ハ。天神地祇ノ大宗ニシテ。君臣上下ノ元祖也」と締め括る。このように、両部神道は、伊勢神宮の二神について両宮不二を主張する点では、度会神道と共通であるが、その際にどこまでも密教的立場を離れることがない点では、仏教徒の提唱した神道論としての性格を失うことがなかった。

両部神道は、日本神話に登場する神々を、真言密教の両界曼荼羅の枠の中に配当することによって、神々にそれぞれの位置を与えたといえよう。曼荼羅という形式の中に日本神話という内容を嵌入するに当たって、両部神道が採用した神仏関係説明のための理論が、本地垂迹説であった。

〔この項で引用したいいくつかの論書の中に、神名の表記が「皇大神」または「皇太神」のように不統一が見られたが、それは原文のままとし、あえて統一しなかった。〕

第三節 反本地垂迹説に基づく神道論

前節で述べた仏家の神道論提唱に触発され、また新仏教の神祇観（神祇不拝）との対抗から、やがて神道家の側にも独自の神道理論が自覚されてくる。その代表が度会（わたらい）神道と吉田神道である。

神道家による神道理論の形成を促す要因は、先に見たような国内

における新・旧仏教界の新しい思想動向に求められるが、さらにもう一つの重要な動因として、国外から加えられた強大な打撃が考えられる。それは言うまでもなく元の襲来（文永一一（一二七四）年、弘安四（一二八一）年）である。元寇に見舞われた日本人が、その刺激から民族意識を昂揚させ、さらに国家意識を神国思想として自覚したのは当然であった。

神道家の手に成るこの時期の神道説の特色を見る場合に、上述の神国思想の影響は見逃し得ない。それは、神仏関係を判然と峻別して、仏教からの神道の自立を計ろうとしたことに明瞭に表われている。神仏を習合させるのでなく、神仏を峻別し、さらに、従来の本地垂迹説を反転させて、本地が神であり、その垂迹が仏である、とする「反本地垂迹説」に則って神仏関係を規定しようとする神道論が成立する。

このような性格をもつ神道論のもう一つの特徴は、仏教にならって神道独自の經典を確定し、一種の神道神学とも言うべき教義体系の樹立をめざしたことである。神道神学の中心は、「神とは何か」という問題、すなわち神観念である。この問題は、度会神道では「神道五部書」その他で、吉田神道では『唯一神道名法要集』で展開される。

（一） 度会神道（伊勢神道）

度会神道は、伊勢の外宮の祠官を歴代に亘って勤めた度会氏の唱道する神道論であるため、この名があるが、別に関宮神道・伊勢神道とも呼ばれる。

「神道五部書」（『度会神道大成』前篇）の中の一書『御鎮座本紀』に、「天地未タ剖レズ。陰陽分カレザル以前。是レヲ混沌ト名ヅク。万物ノ靈是レヲ封ジテ虚空神ト名ヅク。亦大元神ト曰フ。亦国常立神ナリ。亦俱生神ト名ヅク。希夷視聽ノ外。氤氲氣象ノ中。虚ニシテ靈有リ。一ニシテ体無シ。故ニ広大ノ慈悲ヲ発シ。自在ノ神力ニ於イテ。種々ノ形ニ現ハレ。種々ノ心行ニ随ツテ。方便利益ヲ為ス。表ハル所ヲ名ヅケテ大日靈貴ト曰フ。亦天照神ト曰フ。万物ノ本体ト為テ。万品ヲ度スルコト。世間ノ人兒ヲ母胎ニ宿スガ如シ。亦止由氣皇太神ハ月天尊ナリ。天地ノ間。氣形質未ダ相離レズ。是レヲ渾淪ト名ヅク。顯ハル所ノ尊形。是レヲ金剛神ト名ヅク。生化ノ本性、万物ノ惣体ナリ。（中略）大慈ノ本誓ニ任セテ。（中略）万品ヲ利スルコト水徳ノ如シ。故ニ亦御氣都神ト名ヅクルナリ」（天地未剖。陰陽不分以前。是名渾淪。万物靈是封名虚空神。亦曰大元神。亦国常立神。亦名俱生神。希夷視聽之外。氤氲氣象之中。虚而有靈。一而無体。故發廣大慈悲。於自在神力。現種々形。隨種々心形。為方便利益。所表名曰大日靈貴。亦曰天照神。為万物本体。度万品。世間人兒如宿母胎也。亦止由氣皇太神月天尊。天地之間。氣形質未相離。是名渾淪。所顯尊形。是名金剛神。生化本性。万物惣体也。（中略）任大慈本誓。（中略）利万品如水徳。故亦名御氣都神也）と述べられているように、この神道論においては、真の實在が虚空神であり、これはまた大元神としての国常立神であると考えられている。本源的存在を想定したこと、しかもそれを記述の初出の神すなわち国常立神に比定したことが特に重要である。この点で、仏家の唱道にかかる神道が本地垂迹説を適用して垂迹神に

究極の最高神格を与えたのと明確に異なる。

この国常立神は、『日本書紀』（巻第一「神代上」）第一段が「天地初めて判るときに、一物虚中（そのなか）に在り。状貌言ひ難し。其の中に自づから化生（なりい）づる神有（いま）す。国常立尊と号す」（一書第二）と記す（天地初判、一物在於虚中。状貌難言。其中自有化生之神。号国常立尊。『日本古典文学大系』六七『日本書紀』上）ように、天地初発の時すでに存在した最初の神であるが、『御鎮座本紀』では、この神を本源として、万物を利益するために、天照大神と止由氣（豊受）大神が化現してくるとする。

国常立神が原初的な根本神格である所以を、『御鎮座本紀』は、文中に下線を付した部分④及び⑤で説明するが、④は『老子』第四章（岩波文庫『老子』）「之を視むとするも見えざる、名づけて夷といひ、之を聴かむとするも聞えざる、名づけて希といふ」（視之不見、名曰夷、聴之不聞、名曰希）に由来する『老子述義』の一節である。度会神道の論書『大元神一秘書』の冒頭に「老子述義序云」として④を含む一節が引用されている（『度会神道大成』前篇）。

「希夷視聽之外」とは、『老子』の主題の一つである「道」の性格を説明するものである。「道」は人間の感覚を超えた形而上的な根源を意味するというのである。「道」については、『莊子』（知北遊篇）にも、「之を見れども形無く、之を聴けども声無し」（視之無形。聴之無声）とあって（『新訂中国古典選』）、道家が共通して「道」の超越的性格を強調していることを示す。

「氤氲氣象之中」とは、『易経』（繫辭伝下）にも「天地絪縕、万物化醇す。男女精を構（あわ）せて、万物化生す」（天地絪縕、

万物化醇。男女構精、万物化生」とある（『全釈漢文大系』一〇）ように、天地・男女の間にみなぎる盛んな氣（陰陽二氣）が交じり合つて万物を化生する根源的エネルギーの中に「道」のはたらきを見るということである。

⑨は『列子』（天瑞篇第二章）の「太易は、未だ氣を見ざるなり。太初は、氣の始めなり。太始は、形の始めなり。太素は、質の始めなり。氣形質具はつて未だ相離れず、故に渾淪と曰ふ。渾淪は、万物相渾淪して、未だ相離れざるを言ふなり」（『太易者、未見氣也。太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。氣形質具而未相離、故曰渾淪。渾淪者、言万物相渾淪、而未相離也』）とある一節（『新釈漢文大系』二二）である。ここに言う「渾淪」は「渾沌」「混沌」と同義であり、一切万物が渾然一体のまま、個物に分化する以前の始源の状態を意味している。『列子』はこの後に直ちに続けて「之を視れども見えず、之を聴けども聞えず、之に循へども得ず。故に易と曰ふなり」（『視之不見、聴之不聞、循之不得。故曰易也』）と述べ、万物生成の始源たる「易」の説明としているが、これは上述の『老子』の「道」についてもそのままではまる。

このようにして、度会神道では、道家思想における「道」の觀念を援用して「太元神」たる国常立神を説明するのであって、神を仏・菩薩が応現した垂迹神と見る本地垂迹説を採用しないのが、この神道論の特色の第一である。

第二の特色は、神仏峻別思想である。仏・菩薩と神祇とを本地・垂迹の關係において同体視することなく、神と仏とは本来異なるものとして峻別するのが度会神道の立場である。

この立場は、「神道五部書」の一書『宝基本記』の「惣而（おほかた）神代ニハ。人心聖ニシテ常ナリ。直ニシテ正ナリキ。地神ノ末、天下四国ノ人夫等（をむたから）。其ノ心神（こころ）黒（きたな）クシテ。有無ノ異名ヲ分チシヨリ。心走り使ハシテ。安キ時有ルコト無シ。心蔵（ほくら）傷レテ。神（たましひ）散去（うかれぬ）。神散（たましひうかれぬ）レバ身喪ブ。（中略）茲ニ因リ皇天ニ代リ奉リテ。西天ノ真人苦心（ねんごろのこころ）ヲ以テ誨メ諭シ。教ヘテ善ヲ修セシメ。器ニ随ツテ法ヲ授ケテヨリ以来。太神本居ニ帰リ。託宣ヲ止メ給ヘリ」（惣而神代仁者。人心聖而常也。直而正也。地神之末。天下四国入夫等。其心神黒焉。分有無之異名。心走使。無有安時。心蔵傷。而神散去。神散則身喪。（中略）因茲奉代皇天。西天真人以苦心誨諭。教令修善。随器授法以来。太神帰本居。止託宣給倍利）という条に明らかに読みとれる。ここでは、日本の神が「皇天」と呼ばれ、「西天真人」つまり釈迦（仏）と区別されているのである。「皇天」は「西天真人」たる仏の垂迹ではなく、「西天真人」は神たる「皇天」の本地でもなくて、両者はそれぞれの時代に相応する人間の救済者として別個の存在なのである。

これについて、久保田収は、「神の背後に仏の存在をみてゐた」平安時代以来の本地垂迹説にとつて代わつて、逆に「仏の背後に神の權威をみとめてゐる」点で、明かに反本地垂迹思想の萌芽である」（『中世神道の研究』第一章四）と説明した。つまり、『宝基本記』の説くような神仏關係は、本地垂迹説が反転されて反本地垂迹説へと移行する過程を反映するものであり、神道思想上の分水嶺をな

すものである。反本地垂迹説を基本的立場とする吉田神道における神仏関係は、この分水嶺を越えた所に位置していると言えよう。

(二) 吉田神道（唯一神道）

度会神道の論書『宝基本記』にその萌芽を見せていた反本地垂迹説は、吉田兼俱（一四三五～一五一二）の著わした『唯一神道名法要集』（兼俱より一七代前の遠祖卜部兼延の著作に仮託されている）に至ると、「神を以て本地と為し、仏を以て垂迹と為す」との明確な断言によって示されるようになる。

神仏関係を神本仏迹の観点から説明する思想は、兼俱に初めて見られるのではなく、元弘二（一二三三）年、卜部氏（吉田氏の元の姓）出身の天台僧慈遍（生没年不詳、吉田系図では『徒然草』の作者兼好の兄）の書いた『旧事本紀玄義』（『続々群書類従』第一「神祇部」）に、早くも「如来ハ既ニ皇天ノ垂迹ナリ」（巻第二）「神宣西天ノ仏ヲ指シテ以テ応迹ト為ス」（巻第五）と見えていたのであった。これよりもさらに早く、同じく卜部家の兼方（生没年不詳、鎌倉中期の人、懷賢ともいう）の編集に成る『釈日本紀』（新訂増補国史大系『第八巻』）にも、既に「大日本国トハ。真言教ノ大日ノ本国ノ心ナリト云々」（巻五 述義一 神代上）と記されている。『釈日本紀』は、鎌倉時代後期（文永・建治頃、一二六四～一二七七）に、兼方の父兼文（生没年不詳、鎌倉中期の人）が一条実経等の貴族たちに対して行なった『日本書紀』の講義の筆記を中心にまとめたものであるが、その講義に列した貴族たちの関心の的が神代紀であったという事実は注目し得る。しかも、その講書は、それまで

朝廷で継続的に行なわれてきた恒例の行事としての講書が平安時代中期で中絶していたのを復活させたものであったという事情も、この時期に日本の古典と伝統への関心が復興したことを示すものとして、見逃し得ないであろう。

このような気運が前項で述べた度会神道の形成と密接不可分であったことは言うまでもなく、さらにこれを承けて、吉田神道の理論が展開するのである。したがって、吉田神道は、このような時代思潮の中で、吉田（卜部）家において祖先以来代々つちかてきた家学の伝統の上に、兼俱が独自の創意を加えて組織した神道であった。それは、卜部の家業を大成したものであるゆえに卜部神道とも言われるが、兼俱自身は、自家の神道こそ、「吾国開闢以来」純一無雑の神道として唯一のものであるとの自負をこめて、「唯一神道」「元本宗源ノ神道」と称したのである。

吉田神道の理論体系の集成である『唯一神道名法要集』（『中世神道論』日本思想大系一九）は、この神道が依って以て「本拠」とする書籍、いわば仏教における所依の經典の如きものとして、「三部ノ本書」と「三部ノ神経」とを挙げる。前者は、『先代旧事本紀』古事記、日本書紀であり、後者は、「天元神変神妙経」、地元神通神妙経、人元神力神妙経である。前者によって顕露教を立て、後者によって隱幽教を説くとしている。

顕露・隱幽の別について、『名法要集』は、「顕密ノ二義トハ、一二ハ顕露ノ顕、仏ヲ以テ本地ト為シ、神ヲ以テ垂迹ト為ス。一二ハ隱幽ノ密、神ヲ以テ本地ト為シ、仏ヲ以テ垂迹ト為ス」（顕密二義者一顕露之顕。以仏為本地。以神為垂迹。一隱幽之密。以神為本地。

以仏為垂迹」と述べて、本地垂迹説に二種の別を立てる。これは、法華教学に言う本迹二門・顕密二道の判釈を踏襲した論法とも解されるが、さらに、兼俱は、従来の（吉田神道以前の）神道説で説かれた仏本神迹の考え方は「浅略ノ一義」であり、仏教語で言えば、衆生への結縁・救済、広汎な世間への流通・布教のための迹門であつて、自家の神本仏迹説こそ「深秘ノ義」であり、いわゆる本門であつて、「深甚ノ重位ハ真実ヲ秘ス」るものだというのである（顕露頭以仏為本。浅略流通為結縁。隱幽密以神為元。深甚重位秘真実）。神仏關係において神をこのように位置づける兼俱の神觀念を、ここで見ておくことにしよう。『名法要集』に、「吾ガ神道ハ、万物ニ在リテ一物ニ留ラズ。所謂風波、雲霧、動靜、進退、昼夜、隱顯、冷寒、溫熱、善惡ノ報、邪正ノ差、統ベテ吾ガ神明ノ所為ニ非ズトイフコト莫キ者也。故ニ天地ノ心モ神也。諸仏ノ心モ是レ神也。鬼畜ノ心モ是レ神也。草木ノ心モ是レ神也。何ニ況ンヤ人倫ニ於イテヲ哉」（吾神道者。在万物不留一物。所謂風波。雲霧。動靜。進退。昼夜。隱顯。冷寒。溫熱。善惡之報。邪正之差。統而莫非吾神明之所為者也。故天地之心。神也。諸仏心。是神也。何況。於人倫哉）とあるように、万物がその中に神靈を含蔵し、自然界と人間界とにわたる諸現象の一切が神の「所為」であり発現であり、価値觀の基準も神の定立によるのであり、諸仏の心も神意に包摂されるとする。したがつて、この神道説においては、仏教のように凡夫と聖者とを分かつて凡から聖への「成仏」を言う必要がなく、人倫（人間）は神靈を含蔵するゆえにそのまま神であるから、「成神」の觀念は成立する根拠がないのである。

このような神觀念に立つて、兼俱は「神道ノ二字ノ義」を説明する。「神トハ、天地万物ノ靈宗也。故ニ陰陽不測ト謂フ。道トハ、一切万行ノ起源也。故ニ道ハ常ノ道ニ非ズト謂フ。惣ジテ器界・生界、有心・無心、有氣・無氣、吾ガ神道ニ非ズトイフコトナシ。故ニ頌ニ曰ハク、神トハ万物ノ心ニシテ、道トハ万行ノ源ナリ。三界ノ有無情ハ、畢竟唯神道ノミ」（神者。天地万物之靈宗也。故謂陰陽不測。道者。一切万物之起源也。故謂道非常道。惣而器界生界。有心無心。有氣無氣。莫非吾神道。故頌曰。神者万物心。道万行源。三界有無情。畢竟唯神道）。

上の『名法要集』からの引用文中、①が『易經』（繫辭伝上）の「陰陽不測之謂神」（『易經』下 全釈漢文大系一〇）に基づき、②が『老子』（第一章）の「道可道非常道」（岩波文庫『老子』）に基づくものであることは一目瞭然である。また、兼俱は、自家の神道の名称の一つ「元本宗源ノ神道」の「元」の説明にも「元トハ陰陽不測ノ元元ヲ明カス」（元者。明陰陽不測之元元）と記し、『易經』の同じ一節を引用している^③。さらに、これらの場合に限らず、『名法要集』を一覧するとき、そこには仏教・儒教・道教等の經典からの頻繁かつ広範囲に亘る引用・援用の例が目立っており、この論書の展開する神道論が、その内容と形式との両面において、外来の教法の複合・混淆によつて構成されていることは、歴然たる事実なのである。

それにもかかわらず、兼俱は、自家の神道について、「大織冠ノ仰セ」として、「吾ガ唯一神道ハ、天地ヲ以テ書籍ト為シ、日月ヲ以テ証明ト為ス」（大織冠仰云。吾唯一神道者。以天地為書籍。以日月為証明）と言明し、經典（書籍）も教理（証明）も元來不要で

ある「純一無雜ノ密意」としての神道を標榜したのである。

そもそも天地自然の現象を書物と見立ててそこに真理を読み取り、日月星辰の運行を仰いでそこに教理の顯現を見ろというのは、理論的自覚以前すなわち「神道以前」の段階である。兼俱のめざした究極の神道が、このような性格のものであるということは、彼が神道以前への復古を志向していたことを示すものではあるまいか。

彼は、自家の神道について、それが「神明ノ直伝」であり「純一無雜」に徹するものであるから、「異邦ノ教法」たる「儒・釈・道ノ三教」は、「要ムベカラズ」と言うのである。

しかし、上述のように、彼の論書の枠組は「異邦ノ教法」の複合によって成っているのであるから、彼の神道論においては、述作者の標榜した理念と現実態とは乖離していることにならないか。

終章 根葉花実論

兼俱は、自家の神道説について、「純一無雜」に徹することを理念としてめざしつつも、現実にはそれは「複雜多岐」に亘る構成となった。この理念と現実との乖離の問題を、彼はどのように調和させようとしたか。

兼俱は元來外來思想の排斥を主張したのではなく、『名法要集』にも明記する通り、「唯一ノ潤色ノ為、神道ノ光華ノ為ニ、広ク三教ノ才学ヲ存シ、専ラ吾ガ道ノ淵源ヲ極メバ、亦何ノ妨有ラン哉」(為唯一之潤色。為神道之光華。広存三教之才学。専極吾道之淵源者。亦有何妨哉)との立場をとっていたのである。彼は、唯一神道に潤いと色つやを与え、輝かしさとはなはなしさを添えるために、

「異邦ノ教法」は有用であり実効があると考えていた。それ無くしては、神道は、活力が衰えて変化に乏しく、光輝は翳って魅力を失なうと言うのである。彼は外來思想に対して、排外的ではなく、排外的でもなく、いわば主体的であった。それゆえに彼は、異邦の三教を頑迷固陋に排斥することなく、寛容に受容したのである。問題は、外來の「三教ノ才学」を駆使し利用して「吾ガ道ノ淵源ヲ極ム」ることにあつたから、外來思想の採用は神道の純粋性をそこなうこととはならなかった。

さらに、兼俱の「異邦ノ教法」に対する基本的態度を示すとともに、彼の神道論の性格をも端的に表わしているのが、「上宮太子ノ密奏」に仮託して記された次の一節である。「吾ガ日本ハ種子ヲ生ジ、震旦ハ枝葉ニ現ハシ、天竺ハ花実ヲ開ク。故ニ仏教ハ万法ノ花実タリ。儒教ハ万法ノ枝葉タリ。神道ハ万法ノ根本タリ。彼ノ二教ハ皆是レ神道ノ分化也。枝葉・花実ヲ以テ其ノ根源ヲ顯ハス。花落チテ根ニ歸ルガ故ニ、今此ノ仏法東漸ス。吾ガ国ノ、三国ノ根本タルコトヲ明カサンガ為ニ也。尔リシ自リ以来、仏法此ニ流布ス」(吾日本生種子。震旦現枝葉。天竺開花実。故仏教者。為万法之花実。儒教者。為万法之枝葉。神道者。為万法之根本。彼二教者。皆是神道之分化也。以枝葉花実。顯其根源。花落帰根故。今此仏法東漸。吾国。為明三国之根本也。自尔以来。仏法流布于此矣。

日本(神道)を種子あるいは根本とし、中国(儒教)を枝葉とし、天竺(仏教)を花実とするというこの「根葉花実論」は、すでに慈遍の『旧事本紀玄義』(巻第五)にも「ソモソモ和国ハ三界ノ根(中略)日本ハ則チ種子芽ノ如シ(中略)唐ハ枝葉ヲ掌リ梵ハ果実ヲ得」

『続々群書類従』第一「神祇部」と見えていた。兼俱はこれを承けていると見られるが、この日本中心の立場から、彼が日本を異国に優越する神国と見なし、排外的な国粹思想の殻の内に閉じこもり、それによつて神道の純粹性を固守せんと意欲していたとするならば、それは彼の真意を理解しないものである。彼の真の意図は、日本の土壌に生い立ち、ここに深く根をおろした神道という樹木をして、枝葉を広く周囲に繁茂させ、豊かに花実（果実）を結ばせることにあつた。

この「根葉花実論」は、実は、「神国ニ於イテ仏法ヲ崇ムルノ由来、（中略）何ノ因縁ヲ以テ、他国ノ教法ヲ要スル哉」という質問に対する応答として述べられたもの、すなわち、神国である日本国において仏教を尊崇する理由、そして、仏教がインド（天竺、梵天）から東漸して日本国に流布した由緒に関する説明なのである。すなわち、花が散つて木の根もとに落ちるように、仏教という花は根もとである日本へ伝来したのであり、仏教の東漸は日本が三国（日本・震旦・天竺からなる世界）の中心であることを証明するためであるから、仏教は尊信に値する、というのである。

ここに展開されたのは、神道至上の観念、さらには日本中心の思想であるが、それは、神道以外の教法を排斥する独善と閉鎖におちいることなく、かえつて神道の発展と永続のために外来の教法を摂取する必要を説く立場であり、偏狭な民族意識の枠を取り払つて、外部世界へ日本国を開放する方向をめざす意図を含むものであつた。要するに、兼俱の根葉花実論は、一五—一六世紀の東アジア世界における日本の知識人の提出した文化論であり、神道を基軸に据

えた外来思想受容の方法論であると読むことができる。

注

(1) 貞慶の『興福寺奏状』では、日本の神を二分類して、「権化の垂跡」と「実類の鬼神」とを挙げる。この奏状より約百年の後に存覚（一二九〇—一三三三）の著述した『諸神本懐集』では、前者は「権社ノ靈神」、後者は「実社ノ邪神」と呼ばれる。

「権社（ノ靈神）」トイフハ、往古ノ如来、深位ノ菩薩、衆生ヲ利益センガタメニ、カリニ神明ノカタチヲ現ジタマヘルナリ」、「実社ノ邪神（トハ）、生靈・死靈等ノ神ナリ。コレハ如来ノ垂迹ニモアラズ。モシハ人類ニテモアレ、モシハ畜類ニテモアレ、タ・リヲナシ、ナヤマスコトアレバ、コレヲナダメンガタメニ神トアガメタルタグヒアリ」（『日本思想大系』一九）。

また、『神道集』（巻第一—二）にも、ほぼ同趣旨の区別が見える（『神道由来之事』）。

(2) 天照大神について「万品ヲ度スル」とか、止由気大神について「万品ヲ利スル」とか記されているが、神道以前より日本の神はもとと「畏怖の対象」として人々から怖れられる存在であつた。本居宣長（一七三〇—一八〇二）も「凡て迦微とは、（中略）尋常ならずぐれたる徳（こと）のありて、可畏き物」のことであると述べている（『古事記伝』三之巻『本居宣長全集』第九巻）。

もっぱら怖れられるだけの存在であつた神が、中世神道では、慈悲心を発起して衆生を苦悩から救済する神へと変身をとげて

いる。

(3) 度会神道の代表的論書の一つで、度会家行(一二五六―一三五一)の著述に成る『類聚神祇本源』(『度会神道大成』前篇)では、『御鎮座本紀』に言う「混沌」と同様な觀念を、「機前」という言葉で表現している(『神道玄義篇』)。

(4) 神仏を峻別することは、度会神道が排仏の立場に立つことを意味しない。「神道五部書」に見える「屏仏法息」の読み方と意味とを検討しておく。

神人守「混沌之始」。^①屏「仏法之息」。崇「神祇」。(『御鎮座伝記』)

神人守「混沌之始」。^②屏「仏法之息」。置「高台之上」。崇「祭神祇」。(『宝基本記』)

屏「仏法息」奉「再」拜神祇。(『倭姫命世記』)

上の三例は「五部書」ではいずれも「カクシ」と訓んでいる。吉見幸和(一六七三―一七六一)の『神道五部書説弁』では、^③④は「カクシ」と訓み、^⑤⑥は「シリゾケ」と訓む。

石田一良(一九一三―)の『神道思想集』は「サヘギリ」と読む(但し^⑦のみ)。

次に「屏息」の意味について、吉見幸和は、「屏息者肅敬之至也」との説を斥け、「仏法ノ息ヲ内ニ屏蔵シテ、表ニハ崇神祇」とは、「言行齟齬シテ不レ知レ恥」者の常であると非難を加えている(『度会神道大成』後篇「五部書説弁」卷之一)。

萩原竜夫は、「伊勢神宮と仏教」(『神々と村落』第四部)で、「仏法屏息」という語の意味は、神宮に古来そなわっていた仏法

への禁忌を、その權威を失わせることなく保存しながら、神宮を仏法によって解釈することの意義深さを短い句で表現しようとしたものとしている。

高橋美由紀は、「伊勢神道の形成と道家思想」(『神觀念の比較文化論的研究』第一部)において、「神宮祭祀においては(中略)、厳しい仏教禁忌観が存在する一方で、神宮祠官の生活を見ると、祭りを離れた日常生活の場においては、彼等が仏教とかかわりを持っていたことは明らか」であるから、「伊勢神道が神仏峻別思想の立場をとりつつも、決してそれが排仏思想ではありえなかった」と述べている。これは「屏仏法息」に直接言及したものではないが、傾聴すべきであろう。

(5) 『唯一神道名法要集』で、神道を三分類した中の一つ「本迹縁起ノ神道」が、本迹關係を神と仏との間に置くのではなく、神と神との相互間における本迹關係を考えていることは、「神代ノ昔、武甕槌神・斎主神、天上ノ神ノ御使ト為シテ、最初二下界ニ降りテ一切ノ惡魔ヲ払ヒ平ゲ、然ル後、神孫降臨シタマフ。之ニ依リテ彼ノ二神、今、垂迹ノ名ヲ加四魔・勝取ト云ヒ、又搦取ト云フ」とあるのによって明らかである。

(6) 日本語の「カミ(神)」と漢字の「神」とは厳密に言えば別の内容を表わすことを指摘して、本居宣長は「直毘靈」(『古事記伝』一之卷)で、「まづ神とさすもの、此(日本)と彼(中国)と始より同じからず、かの国にしては、いはゆる天地陰陽の、不測(はかりがた)く靈(あやし)きをさしていふめれば、たゞ空き理のみにして、たしかに其物あるにあらず。さて皇国の神

は、今の現に御宇（あめのしたしろしめす）天皇の皇祖に坐て、さらにかの空き理をいふ類にはあらず」（『本居宣長全集』第九卷）と述べている。

宣長によれば、日本の神は具体的に現存する。兼俱は抽象的原理としての「道」を神と見なす点で中国哲学の神観を採用している。

（本論文は北京日本学研究中心編『日本学研究』第四号〈未刊〉に寄稿した論文「日本中世神道論の成立と外来思想」と一部重複する箇所のあることをお断わりする）

（ひろかみ・きよし 筑波技術短期大学講師）